

# LOS ESTADOS DE LA FILOSOFÍA

(Comentario a *Fides et Ratio*, nn. 75-77)

JOSÉ LUIS ILLANES

Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

## The states of philosophy

The author comments on numbers 75-77 of the *Fides et Ratio*, in which it is proposed that, throughout the history of philosophy, there have existed different stages (states) of philosophy in relation to Christian faith. After defining the concept of *states of philosophy*, he analyses them and breaks them down into pre-Christian philosophy, the separation of philosophy with respect to faith after its initial encounter, with the implications of *separate philosophy*, and the appearance of the notion of *Christian Philosophy*, which aims to offer a Christian way of philosophising; that is, a philosophic speculation conceived in vital union with faith.

En los capítulos segundo, tercero y cuarto de la *Fides et Ratio* Juan Pablo II analiza las vicisitudes que, a lo largo del devenir histórico, han jalonado el acercarse y el distanciarse de fe y razón. Algo después, ya en el capítulo sexto, intenta una síntesis de esas consideraciones históricas mediante un apartado destinado a tratar de lo que califica como “estados de la filosofía”, que se inicia, precisamente, con estas palabras: “... como se desprende de la historia de las relaciones entre fe y filosofía, señalada antes brevemente, se pueden distinguir diversas posiciones [estados] de la filosofía respecto a la fe cristiana”<sup>1</sup>. El valor sintético que el propio Juan Pablo II atribuye a esos pasajes justifica que dirijamos hacia ellos nuestra atención y que aspiremos precisar su alcance. ¿Qué entiende, pues, Juan Pablo II por “estados de la filosofía” y cómo los

1. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 75; el apartado se extiende hasta el n. 79. El texto oficial latino y la versión italiana utilizan siempre un único vocablo (estados), que la versión castellana traduce por dos (estados, posiciones). Nos atendremos al uso de los textos latino e italiano, ya que, como se pondrá pronto de relieve, el término “estado” tiene connotaciones histórico-intelectuales de las que no es oportuno prescindir.

describe en concreto? Tales son las cuestiones que vamos a formularnos y a las que vamos a intentar responder.

### *El concepto de “estados de la filosofía”*

En el propio número 75, y en los que le siguen, la *Fides et Ratio* reseña cuatro estados de la filosofía: 1. la filosofía anterior, sea cronológica sea culturalmente, a la revelación evangélica (n. 75); 2. la filosofía cronológica y socialmente posterior a la fe cristiana, pero programáticamente separada de ella (n. 75); 3. la filosofía cristiana (n. 76); 4. la filosofía asumida por la teología e incorporada al dinamismo que a la teología le es propio (n. 77). Convendrá que los examinemos. Antes, sin embargo, resultará oportuno responder a una cuestión: ¿Qué entiende la Encíclica por “estados de la filosofía”?; más concretamente: ¿Qué relación-distinción establece entre la filosofía y sus diversos estados?

La Encíclica no se detiene a explicar esa terminología, ni tampoco a ofrecer datos sobre su origen. A todo conocedor de la tradición teológica no puede por menos de evocarle una distinción ampliamente usada, ya desde antiguo: la distinción entre la naturaleza y los estados en que esa naturaleza se ha venido a encontrar según el desarrollo de la historia de la salvación. Lo que, en concreto, implica la referencia a tres estados históricos (el estado primitivo o de justicia original, el estado de naturaleza caída o posterior al pecado de Adán y Eva, el estado naturaleza redimida, o sea, el subsiguiente a la acción redentora de Jesús), y a un estado metahistórico o escatológico: el de naturaleza glorificada, tal y como se instaurará en plenitud al fin de los tiempos<sup>2</sup>.

En el seno del uso pacíficamente generalizado de esa terminología, al menos en el de la tradición teológica latina, cabe detectar diferencias de interpretación que pueden reconducirse a dos fundamentales, cada una de las cuales puede remitir a una de las dos personalidades más relevantes de esa tradición: San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino.

San Agustín, que contribuyó poderosamente a la configuración y difusión de este lenguaje<sup>3</sup>, acude a él acentuando su valencia histórico-concreta, es decir, subrayando la diferencia entre los diversos estados.

2. Pueden encontrarse referencia a estos estados en la casi totalidad de los tratados clásicos; a modo de ejemplo, remitamos a uno de los manuales más difundidos de la primera parte de nuestro siglo, la *Sacrae Theologiae Summa*, preparada por un grupo de profesores de la Compañía de Jesús, t. 2, Madrid 1954, nn. 688-693, así como a la exposición de MASSON, J.E., “Nature, États de”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11, cols. 36-44.

3. Como ejemplo del planteamiento agustiniano puede verse, entre otros muchos textos, su *De natura et gratia* y su *De perfectione iustitiae hominis*, escritos hacia el año 415, en plena polémica antipelagiana (PL 44, 247 ss.; CSEL 60, 233 ss.; PL 44, 291 ss; CSEL 42, 3 ss.).

Da por supuesto que hay una continuidad —es una y la misma la naturaleza que subyace a los diversos estados—, pero no centra su atención en ese punto, sino en lo que caracteriza a cada estado, distinguiéndolo de lo demás. Planteamiento que depende, como es fácil advertir, del enfoque general de todo el pensar agustiniano, así como del concepto de la naturaleza que usualmente maneja el doctor de Hipona y que está muy próximo al significado originario de la palabra, lo que se transmite por nacimiento; más aún, todo lo que, en cada etapa o situación concreta, se transmite por nacimiento. Con la voz “naturaleza” se puede, pues, aludir y, en la práctica se alude con frecuencia en la tradición agustiniana, a lo que de hecho se recibe al nacer, incluyendo ahí tanto lo que pertenece a la naturaleza en cuanto tal —y, por tanto, habría sido recibido en todo momento— como lo se recibe en virtud de las afectaciones que, históricamente, han incidido en ella.

Santo Tomás, que acogió ampliamente esta terminología<sup>4</sup>, la usa con un enfoque en el que no falta la referencia a la historia —no podía ser menos, pues la terminología la implica necesariamente—, pero en el que repercute la preocupación sistemático-metafísica que caracteriza todo su planteamiento. Conoce, como es lógico, la etimología de la palabra “naturaleza” y su conexión con el nacer, pero, en coherencia con la herencia aristotélica, la refiere no a lo que, de hecho —según las diversas situaciones históricas— se recibe en el nacimiento, sino a lo que, en todo caso o situación, no puede por menos de recibirse. A lo que refiere la voz “naturaleza” es, pues, ante todo e incluso casi exclusivamente, al núcleo esencial o constitutivo de cada ser. Preocupación fundamental del Aquinate fue, por lo demás, aun dejando constancia de que la naturaleza puede conocer diversos estados —o dicho con otros términos, experimentar tanto elevaciones como heridas—, subrayar que hay un substrato que en todo caso permanece, fundamentando así la posibilidad de un saber universal y universalizable.

Ambos enfoques tienen ventajas e inconvenientes o, por mejor decir, límites, como ocurre con todo planteamiento intelectual. El enfoque agustiniano puede alegar a su favor la riqueza expresiva y la mayor adherencia a la realidad histórica concreta. El tomista, en cambio, su mayor precisión conceptual y analítica. El enfoque agustiniano se expone, si no se mantiene el equilibrio del propio Agustín, a vanificar la naturaleza, como se puso de relieve en el llamado agustinismo político medieval y, aún más claramente, en las disputas bayana y jansenista. El tomista corre el riesgo, por el contrario, si se pierde el sentido de la historia de la salvación que nunca faltó al Aquinate, a incidir, aunque sea

4. Cfr., por ejemplo, *Summa Theologiae*, 1, q. 94, a. 2; 1-2. q. 101, a. 2; q. 109. aa. 2 y 8.

de forma larvada, en el naturalismo o, al menos, a facilitar su advenimiento o su difusión, como aconteció en aquellos escolásticos de los inicios de la época moderna que, habiendo acuñado el concepto de estado de naturaleza pura, lo manejaron como si se pudiera reflexionar sobre una naturaleza abstrayendo por entero de su fin o meta.

En todo caso, y prescindiendo de cuestiones referentes a la historia de la teología que aquí no son del caso, nos parece claro que la *Fides et Ratio* presupone la tradición teológica a la que hemos hecho referencia, a la vez que traslada esa terminología a un ámbito diverso del originario. Los tratadistas clásicos hablan, en efecto, de estados haciendo referencia a la naturaleza humana en cuanto tal, es decir, al ser humano visto en su globalidad. La *Fides et Ratio* aplica, en cambio, ese modo de hablar a la filosofía, es decir, a una actividad humana concreta. Esto implica, sin duda alguna, un salto. Aunque legítimo ya que la actividad concreta a la que se hace referencia, es decir, la filosofía, no es una actividad sectorial, sino global y globalizante, expresión de la tendencia, connatural al hombre, a interrogarse sobre el fundamento último de la totalidad de lo real y, en consecuencia, o paralela y previamente, sobre su propio destino.

Una pregunta surge, por lo demás, de forma espontánea: ¿Con cuál de las dos tradiciones antes descritas entronca más directa y estrechamente la exposición de la *Fides et Ratio*? A nuestro parecer puede darse una respuesta neta: con la tomista, aunque con una fuerte conciencia de la historicidad del pensamiento y una aspiración decidida a cortar toda inferencia de signo naturalista y, en ese sentido, integrando en el planteamiento tomista algunas de las preocupaciones de fondo que subyacen a la tradición agustiniana. Así lo evidencian, de una parte, la insistencia con la que la Encíclica recalca que la filosofía no deja en ningún momento, tampoco cuando está en íntima conexión con la fe, de ser filosofía: no pierde ni su consistencia ni su autonomía; y, de otra, el énfasis igualmente decidido con el que subraya que la filosofía ha de estar en conexión con la fe, o al menos abierta a ella, si no quiere entrar en crisis y autodestruirse. Uno y otro punto se manifiestan con claridad en la exposición que el texto papal hace de los diversos estados, de la que podemos ya pasar a ocuparnos.

### *Análisis de los diversos estados de la filosofía*

En su descripción de los diversos estados o posiciones de la filosofía en relación con la fe la *Fides et Ratio* sigue en los números 75 a 77 un orden no cronológico, sino sistemático, considerando primero los estados que implican, por uno u otro motivo, una separación entre la razón

y la fe y pasando luego a considerar aquellos en los que se da una relación e incluso, al menos, en algunos aspectos, una interpenetración. En nuestra exposición seguiremos en parte ese orden, ya que integraremos en la exposición algunas referencias de carácter histórico que ayudan, a nuestro juicio, a entender mejor el desarrollo de las ideas acudiendo para ello, siempre que la ocasión lo permite, a datos y consideraciones que ofrece la propia Encíclica aunque en otros momentos.

### *La filosofía anterior al cristianismo*

Una primera posibilidad en los estados de la filosofía en su relación con la fe cristiana es la que el número 75 de la *Fides et Ratio* describe como “filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica”, es decir –prosigue la Encíclica–, “la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después, en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio. En esta situación, la filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto *autónomo*, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón”<sup>5</sup>.

La valoración positiva de la filosofía tal y como se desarrolló en los tiempos precristianos y se desarrolla ahora en ámbitos culturales no alcanzados por el cristianismo, contenida en las frases recién reproducidas, provenientes del número 75, no constituye una novedad en el texto pontificio, gran parte de cuyo discurso se configura a través de la reafirmación de la capacidad cognoscitiva que posee la razón humana en cuanto tal. Las citas podrían por eso multiplicarse; limitémonos, sin embargo, en coherencia con el enfoque entre sistemático e histórico que hemos decidido seguir, a mencionar el amplio párrafo en el que evoca la decisión con que los primeros pensadores cristianos, al plantearse cómo presentar su propia fe al mundo grecorromano, optaron por entrar en diálogo no con las religiones en aquel momento difundidas, sino “con el pensamiento de los filósofos”, viendo en sus obras un testimonio más cercano a la verdad de Dios que el que ofrecían las religiones de la época<sup>6</sup>. La filosofía, entonces y en otros muchos momentos, ha sido, es y continuará siendo escuela para el encuentro con la verdad, más aún, expresión ella misma de ese encuentro.

Ese aprecio no sólo en línea de principio, sino concreto, es decir, referido a la filosofía tal y como de hecho se ha dado y se da fuera del contexto cultural cristiano, no es, sin embargo, en la *Fides et Ratio*, in-

5. *Fides et Ratio*, n. 75.

6. *Ibíd.*, n. 36.

genuo o sin matices. La valoración plenamente positiva contenida en el texto citado hace un momento, se completa, en efecto –y algo parecido ocurre en otros lugares–, con un inciso en el que se advierte que esa valoración y el consiguiente reconocimiento de las fuerzas ínsitas en la inteligencia humana, se hace “siendo consciente de los graves límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana”<sup>7</sup>.

Una lectura del conjunto de la Encíclica permite concluir que con esa observación –en la que cabe ver una referencia implícita a la herida infligida a la naturaleza humana por el pecado– Juan Pablo II alude no sólo a deficiencias o errores sobre puntos concretos, sino a una realidad más profunda: a la tentación a curvarse sobre sí misma que incumbe sobre la razón humana, cayendo en esa “soberbia filosófica” a la que ya antes aludíamos<sup>8</sup> y atribuyendo, en consecuencia, valor de absoluto a sus propias construcciones. Lo que, obviamente, conduce a cerrarse a cuanto pueda venir más allá de ella misma y, por tanto, a la fe e incluso a toda verdadera comunicación interpersonal. De ahí que la Encíclica, en pasajes claramente complementarios de los anteriores, dé un paso adelante hasta declarar que el don más importante que la fe aporta a la razón precristiana es precisamente el de liberarla de la tentación de autosuficiencia, abriéndola de esa forma –y abriendo con ella al hombre– a su propia plenitud. Así lo hace, por ejemplo, en un pasaje en el que comenta el capítulo tercero del Génesis y el primero de la Carta a los Romanos, es decir, dos de los textos bíblicos que fundamentan la doctrina cristiana sobre el pecado: “... la venida de Cristo –afirma– ha sido el acontecimiento de salvación que ha redimido a la razón de su debilidad, librándola de los cepos en los que ella misma se había encadenado”<sup>9</sup>.

### *Del encuentro entre fe y filosofía a la filosofía separada*

El dibujo que la *Fides et Ratio* traza sobre la situación de la filosofía precristiana incluye, en suma, luces y sombras. Lo que es coherente no sólo con la historia –las luces y las sombras están presentes en todo acontecer humano–, sino también con la idea de fondo de la Encíclica y su reflexión sobre la centralidad de las relaciones entre razón y fe. No es por eso extraño que la *Fides et Ratio* pase inmediatamente después a tratar de lo que califica como “filosofía separada”, ya en un contexto cristiano o postcristiano. Hay razones para proceder así, y por cierto, como se deduce de lo dicho hace apenas un momento, no sólo sistemáticas, sino también de hermenéutica histórica. No obstante, antes de hablar de ese

7. *Fides et Ratio*, n. 75.

8. Cfr. texto citado en nota 14.

9. *Fides et Ratio*, n. 22; cfr. también n. 76.

estado de la “filosofía separada”, consideramos útil describir la etapa cronológicamente anterior, o sea, el encuentro de la fe con la filosofía.

Ese encuentro tuvo lugar ya desde los inicios de la revelación cristiana, más concretamente, durante el periodo bíblico, tanto apostólico como veterotestamentario<sup>10</sup>, pero alcanzó su cenit en los tiempos post-apostólicos. Un análisis de la literatura proveniente de las primeras fases de la época patrística, pone de manifiesto los sentimientos de exaltación y plenitud que experimentaron los primeros cristianos, también, y en algún sentido especialmente, los que provenían de círculos ilustrados, en el momento de su encuentro con el mensaje evangélico en el que se les ofrecía respuesta acabada y firme a los interrogantes con los que se enfrentaban, sin alcanzar a resolverlos, los diversos sistemas filosóficos del momento. Formados en la concepción socrático-platónica de la filosofía como modo de vida y como apertura y amor a la verdad independientemente de cómo se diera a conocer, resultó espontáneo en ellos que el cristianismo se les presentara como la “verdadera filosofía” y que, de hecho, le dieran ese calificativo<sup>11</sup>. En consecuencia, las filosofías proclamadas y practicadas por los pensadores paganos venían a ser consideradas como expresiones de un fenómeno pertenecientes a épocas pasadas, que podía darse por superado y clausurado al llegar la plenitud cristiana.

Ese planteamiento no implicaba, en modo alguno, un desprecio de la filosofía tal y como de hecho se había originado, constituido y desarrollado a lo largo de las centurias precedentes. Al contrario, salvo contadas excepciones, los autores de la época patrística la valoraban profundamente, si bien, ciertamente, jamás la consideraron una realidad cerrada o sustantiva en sí misma, sino abierta, es decir, orientada a la verdad y, en consecuencia, a Cristo en quien radica la plenitud de la verdad y del sentido: de ahí el calificativo de “preparación para el Evangelio” con que se la distinguió en ocasiones<sup>12</sup>. Tampoco implicaba, pasando del plano histórico al gnoseológico o epistemológico, una minusvaloración de la razón o una renuncia a su ejercicio, sino algo muy distinto: su potenciación en el seno de una inteligencia que se sabía nativamente abierta a la verdad y puesta en conexión, gracias a la revelación divina, con la plenitud de verdad que es Dios mismo. En

10. La *Fides et Ratio* destaca al respecto dos momentos especialmente significativos: los libros sapienciales, en el Antiguo Testamento; los escritos de San Pablo, en el Nuevo (ver nn. 16-21 y 22-23).

11. La *Fides et Ratio* evoca este hecho en el n. 38, citando a San Justino y a Clemente de Alejandría.

12. Así lo hace Clemente de Alejandría —como recuerda la *Fides et Ratio* en el número citado en la nota anterior— y lo reiteran, con esas u otras palabras, otros autores. Añadamos, a modo de apunte histórico, que la presentación del cristianismo como “la verdadera filosofía” desapareció en el Medievo para reaparecer, aunque con otros acentos y más bien esporádicamente, en tiempo del Humanismo renacentista.

otras palabras, en lo que desemboca el encuentro histórico entre la fe y la razón, ya en la época de los Padres, fue en la aparición de ese saber al que hoy designamos con la palabra “teología” y del que la *Fides et Ratio* se ocupa en números posteriores.

La situación que hemos descrito se mantuvo durante largo tiempo. Las terminologías se modificaron. Los pensadores griegos y romanos –y posteriormente musulmanes– con los que se iba entrando en diálogo fueron variando según los momentos y las épocas. Las cuestiones que se afrontaban fueron también modificándose. Pero permaneció una actitud de fondo, con frecuencia incluso expresamente formulada, pero en todo caso vivida: una profunda conciencia acerca de la unidad de la vida intelectual que, unida a la convicción de la verdad de la fe, desembocaba, ante todo, en la convicción de que carece de sentido, para un cristiano, pensar al margen de su fe y, en segundo lugar, en la consideración de la teología como culmen y desarrollo connatural de ese pensar. Y ello no de forma abstracta o genérica, sino concreta, es decir, orientando de hecho la propia actividad intelectual hacia la teología. Filosofía y teología tendían así a ser consideradas no tanto como dos saberes que se desarrollan paralelamente cuanto, más bien, como dos manifestaciones, cronológica y culturalmente distintas, de la misma actitud fundamental: el dinamismo de la razón en orden a buscar la verdad o a profundizar en ella una vez encontrada. De ahí la tendencia a acudir a los términos “filosofía” y “filósofo” cuando se trata de hablar del pensar precristiano, utilizando, en cambio, los vocablos “teología” y “teólogo” –o sus antecedentes: *sacra doctrina*, *sacra pagina*, etc.– para designar el pensar cristiano<sup>13</sup>.

Ciertamente, cuando el diálogo cultural lo reclamaba o cuando los gustos personales así lo sugerían, los pensadores cristianos tanto de la época patrística como, más programáticamente, de la medieval no sólo comentaron obras de filósofos griegos o romanos, sino que dieron vida a obras y tratados que, con el lenguaje actual, calificaríamos de pura filosofía. Pero, cuando intentaron esbozar exposiciones sintéticas, lo hicieron, durante bastantes siglos, a nivel de teología y no de filosofía. De hecho, para encontrar un intento de síntesis puramente filosófica de cierto relieve es necesario esperar hasta 1597 año en que Francisco Suárez publicó sus *Disputationes metaphysicae*, iniciando así un género, el de los cursos filosóficos, que tuvo múltiples seguidores entre los escolásticos posteriores<sup>14</sup>.

13. Esta tendencia, presente en gran parte de los pensadores medievales, también en Tomás de Aquino, se agudiza en Duns Escoto; cfr. al respecto nuestro estudio “Estructura y función de la Teología en Juan Duns Escoto”, en *Scripta Theologica* 22 (1990) 49-86.

14. A la obra de Suárez que mencionamos hace alusión la *Fides et Ratio*, n. 62, señalando su importancia histórica, aunque sólo desde la perspectiva del influjo ejercido.



Pero si Suárez puede ser presentado como propugnador de una filosofía metodológicamente autónoma, no lo es, en modo alguno, de una filosofía separada: fue en todo momento un teólogo y sus *Disputationes metaphysicae* fueron concebidas –y así lo declara su proemio– como propedéutica para la teología. La figura de la filosofía separada –es decir, el intento, en una etapa cronológica y culturalmente posterior al cristianismo, de filosofar excluyendo programáticamente toda conexión con la fe–, aunque tenga algunos antecedentes en el averroísmo medieval y en el aristotelismo renacentista, data, como fenómeno cultural, de años posteriores. Su aparición puede, en efecto, situarse en Descartes y, más concretamente, en el pasaje del *Discurso del método* en el que declara que la inteligencia, llegada en sus días a una etapa de madurez cultural, debe hacer pasar ante el tribunal de la razón los conocimientos recibidos, reteniendo los que ese tribunal reconozca como válidos y desechando los que ese tribunal repruebe<sup>15</sup>.

Sean cuales fueren las disposiciones y preocupaciones religiosas de Descartes, cuestión sobre la que se ha discutido y sobre la que se puede continuar discutiendo, es un hecho que en su obra –y, sobre todo, a partir de ella– la filosofía se concibe como un saber que aspira a desarrollarse excluyendo, más aún, rechazando, *a priori* y por principio, todo influjo de la fe. Ahí puede, pues, situarse el comienzo –al menos el comienzo formal– de lo que la *Fides et Ratio* califica como “drama de la separación entre fe y razón”<sup>16</sup>, y cuya génesis traza con consideraciones diferentes de las que hemos desarrollado, pero substancialmente coincidentes. “A partir de la Baja Edad Media –citemos las palabras textuales de la Encíclica– la legítima distinción entre los dos saberes se transformó progresivamente en una nefasta separación. Debido al excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe. Entre las consecuencias de esta separación está el recelo cada vez mayor hacia la razón misma. Algunos comenzaron a profesar una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma. En resumen, lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella”<sup>17</sup>.

15. Cfr. DESCARTES, R., *Discurso del método*, parte segunda (*Oeuvres complètes*, ed. Adam-Tannery, t. 6, 13-14).

16. Es el título de uno de los apartados del capítulo 4 (nn. 45 ss.).

17. *Fides et Ratio*, n. 45.

### *Implicaciones o desarrollos de la filosofía separada*

Una separación programática entre filosofía y fe tal y como se instaura a partir del racionalismo y la ilustración, se abre a dos posibilidades, ambas susceptibles de provocar un proceso que puede hacerse acreedor al calificativo de “drama” al que acude Juan Pablo II.

De una parte, si se mantienen las ansias de globalidad ínsitas en la entraña misma de la filosofía —del amor a la verdad total de la que la filosofía es expresión—, el programa de una filosofía cultivada en un ambiente cristiano y, a la vez, ajena por entero a la fe provoca, de forma espontánea y casi inevitable, la aspiración a “racionalizar” la fe cristiana, es decir, a presentar el misterio de Dios —y el del mundo en Dios— que la fe proclama como realidades alcanzables por la razón en su dinamismo natural y, en consecuencia y más radicalmente, pertenecientes al dinamismo propio de la real en cuanto tal. En otras palabras, y expresándonos en los términos de la propia *Fides et Ratio*, da origen a intentos que aspirar a “transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente”<sup>18</sup>. Lo que, como resulta obvio y confirman los desarrollos a que dieron lugar los planteamientos romántico-idealistas, termina por incidir en un panteísmo de tipo gnóstico, con los equívocos y los engaños, tanto existenciales como, eventualmente, socio-políticos, que de ahí derivan.

La segunda posibilidad consiste, por el contrario, es reducir las ansias y aspiraciones de la filosofía. La decisión de cerrarse a todo influjo de la fe cristiana conduce, en efecto, si quiere ser coherente consigo misma, a cerrarse al influjo de cualquier fe y, a fin de cuentas, al influjo de cuanto trasciende a la inteligencia. La aspiración a la verdad plena que sostenía el quehacer filosófico desde sus inicios en la época clásica, resultan así cercenadas y, en consecuencia —volvamos al texto de la Encíclica, en frase ya citada, pero que merece la pena reproducir de nuevo—, se cambia “el papel mismo de la filosofía”: “... de sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se la ha limitado a un papel del todo marginal” provocando así un vacío que, en la práctica, terminará siendo ocupado por “otras formas de racionalidad”, más concretamente, por formas de racionalidad exclusivamente instrumental, hedonista o utilitarista, con el empobrecimiento antropológico que unas y otras implican<sup>19</sup>.

18. *Fides et Ratio*, n. 46; cfr. también n. 77.

19. *Ibíd.*, n. 47.

De esas dos posibilidades la *Fides et Ratio* dedica más atención a la segunda, y justamente ya que si tal vez no sea la más espontánea —no sólo el idealismo romántico, sino, antes, la figura de un Baruch Spinoza llevarían a postular lo contrario—, es, en todo caso, la que históricamente se ha impuesto, como evidencia el desarrollo del filosofar europeo en el que, a partir de la crisis del racionalismo, se ha desembocado en una fragmentación del saber y, en consecuencia, en una pérdida de la conciencia de sentido y, por tanto y en última instancia, en el nihilismo<sup>20</sup>. En todo caso, la realidad es que, por una u otra vía, la filosofía separada, al “rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina”, cierra “el paso a un conocimiento más profundo de la verdad” que termina “dañando a la misma filosofía”<sup>21</sup> y, en consecuencia, al hombre, al que la filosofía debe servir.

### *De la filosofía separada a la filosofía cristiana*

La experiencia de las implicaciones dramáticas ínsitas en el proyecto de una “filosofía separada” implica una crítica del apriori sobre el que se fundamenta —la apología de una razón abstracta, privada de horizonte y de raíces— y lleva a propugnar una razón abierta e históricamente situada. Más concretamente, una razón que no rechace el contacto con la religión y, en consecuencia, con la fe cristiana. De ahí el paso que da la *Fides et Ratio* que, tanto en los pasajes en que describe la historia del pensamiento como en la exposición sintética realizada al describir los estados de la filosofía, concluye propugnando un reencontro entre fe y razón. Más concretamente, un reencontro que se despliega en dos direcciones: pensar en la fe y pensar la fe y desde la fe, en otros términos, la filosofía cristiana y la teología. Ocupémonos ahora de la primera.

La expresión “filosofía cristiana” puede recordar las afirmaciones patrísticas sobre el cristianismo como “verdadera filosofía”. Estamos, sin embargo, ante dos terminologías muy diversas. El dicho patrístico entiende la palabra “filosofía” en sentido amplio, como apertura a la verdad por cualquier vía o camino, y dice referencia al cristianismo considerado en su globalidad e incluso, decididamente, como mensaje de salvación. La expresión “filosofía cristiana” apunta, en cambio, a la filosofía entendida como saber formal y específicamente racional, como saber cuyo contenido y cuya verdad son perceptibles por la razón humana en el despliegue de sus fuerzas nativas, independiente, por tan-

20. Es la secuencia histórico-cultural que traza la propia Encíclica en los números recién citados, es decir, el 46 y el 47; ver también nn. 80 y 85.

21. *Fides et Ratio*, n. 75.

to –desde una perspectiva ontológico-constitutiva, aunque no necesariamente desde una perspectiva histórica–, de toda fe religiosa y, en términos más amplios, de toda instancia transracional<sup>22</sup>.

Aparte de usos esporádicos en otros periodos históricos, la expresión “filosofía cristiana” se consagra, con el significado al que acabamos de hacer referencia, casi en nuestros días y con la intención precisamente de superar las aporías a que había dado lugar el proyecto de una filosofía separada. Los autores, especialmente franceses, pero también de otras áreas culturales, que acudieron a esa terminología aspiraban, en efecto, a afirmar, de una parte, la capacidad cognoscitiva de la razón –más aún, la posibilidad de alcanzar, con las solas fuerzas naturales, una comprensión del conjunto de la realidad–, y, de otra, la apertura de esa misma razón a verdades que la trascienden y que, en consecuencia, pueden incidir en ella<sup>23</sup>. La *Fides et Ratio* presupone esa historia, a la que alude, comenzando el párrafo que ahora nos ocupa precisamente con unas palabras que implican asumirla aunque a la vez marcando una cierta distancia: “... una segunda posición [estado] de la filosofía es la que muchos designan con la expresión filosofía cristiana”<sup>24</sup>.

En todo caso, y más allá de antecedentes históricos, la realidad es que la Encíclica precisa con claridad el mensaje que quiere proponer con su invitación a la filosofía cristiana, realizando al efecto tres afirmaciones encadenadas:

a) advierte ante todo que con esa invitación “no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía”<sup>25</sup>;

b) precisa a continuación que, por otra parte, lo que aspira a decir tampoco tiene un significado meramente histórico o fáctico: “... no se hace referencia simplemente a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe”<sup>26</sup>,

22. Como se deduce de cuanto venimos diciendo, pero quizá no esté de más señalarlo expresamente, este concepto de filosofía es mucho más estricto que el clásico y presupone algunos de los avatares del pensamiento occidental a los que hemos hecho referencia, junto a otros que trascienden la temática que nos ocupa. Por lo demás, en la *Fides et Ratio*, así como en la conversación ordinaria, esos dos significados –junto a un tercero más genérico e indefinido: la filosofía como reflexión rigurosa– se entremezclan pasándose con facilidad del uno al otro.

23. El momento más significativo para la delimitación del concepto lo constituyó, sin duda alguna, el debate que, en la década de 1930, tuvo lugar en Francia, con repercusión en otros países. Una buena síntesis de ese debate en LIVI, A., *Il cristianesimo nella filosofia*, L'Aquila 1969.

24. *Fides et Ratio*, n. 76.

25. Ibíd. Que la fe cristiana no es una filosofía, así como la afirmación paralela según la cual la Iglesia no tiene ni propone una filosofía propia, es proclamado también en otros lugares; ver especialmente n. 49, así como, en términos histórico-descriptivos, pero que implican una toma de posición de carácter teórico, nn. 58-59.

26. *Fides et Ratio*, n. 76.

c) con ese apelativo se trata, en suma, hablando positivamente, de aludir a “un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe”<sup>27</sup>; en otras palabras, a un pensar en la fe y dejándose iluminar por ella.

Precisando el alcance de esta última afirmación, la Encíclica señala que la contribución que la fe aporta al filosofar es doble. De una parte, una contribución de carácter subjetivo, ayudando al filósofo a superar la tendencia a la suficiencia, a “la presunción” que, como pensador, puede amenazarle. De otra, una contribución de carácter objetivo, puesto que “la revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola”<sup>28</sup>.

“Al especular sobre estos contenidos, los filósofos –continúa el texto– no se ha convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad”<sup>29</sup>. La filosofía cristiana, tal y como Juan Pablo II la entiende es, en suma, filosofía, y ello en sentido estricto, es decir, saber racional, fruto del proceder según razón de una inteligencia que reconoce la verdad de la revelación, pero que, para este proceder concreto, no se fundamenta en ella. En suma, al abrirse a la fe y dejarse inspirar por ella la filosofía no falsea su naturaleza, ni pierde su autonomía, antes bien, sea subjetiva que objetivamente, se ve potenciada<sup>30</sup>.

En esto se puede decir que la *Fides et Ratio* –tanto en los párrafos recién citados y, en general, en todos los que dedica a tratar de la relación entre filosofía y fe cristiano– no es sino una prolongación del “¡no temáis abrir las puertas a Cristo!” con que Juan Pablo II, ya en el inicio de su pontificado, se dirigió a los pueblos y a las culturas<sup>31</sup>. No resulta

27. *Ibíd.*

28. *Fides et Ratio*, n. 76. El texto prosigue enumerando, a modo de ejemplo, algunas de las verdades que la fe ha hecho presentes en el ámbito filosófico: la idea precisa de un Dios personal, la realidad del pecado, la concepción de la persona...; otro intento de ejemplificación de verdades pertenecientes a la fe y de “valor filosófico” puede encontrarse en n. 80. En términos genéricos, se expresa la misma idea en otros lugares, particularmente en toda la exposición histórica sobre el encuentro entre la fe y la filosofía (nn. 16 ss. y 36 ss.) y en n. 101.

29. *Fides et Ratio*, n. 76

30. La *Fides et Ratio* alude repetidamente a la autonomía del filosofar proclamando su legitimidad, si bien no siempre precisa el alcance del vocablo (cfr. nn. 16, 45, 48, 49, 67, 75, 77, 79, 80, 85 y 108). Critica en todo caso la autonomía cuando se atribuye al término un sentido absoluto como independencia frente a la verdad y al creador, en nn. 15 y 80.

31. Alocución durante el rito solemne para el inicio del pontificado, 22.X.1978 (AAS 70, 1978, 947); un comentario a ese texto en nuestra obra *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Valencia 1997, pp. 142-145.

por eso fuera de lugar concluir este apartado citando, como expresión acabada de ese espíritu, las palabras con que la propia *Fides et Ratio* comenta el pasaje de la Carta a los Corintios en el que San Pablo contrapone a una sabiduría meramente humana la cruz de Cristo, presentada precisamente como sabiduría. “La sabiduría de la Cruz —son éstas las palabras Juan Pablo II— supera todo límite cultural que se le quiera imponer y obliga a abrirse a la universalidad de la verdad, de la que es portadora. ¡Qué desafío más grande se le presenta a nuestra razón y qué provecho obtiene si no se rinde! La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la ‘locura’ de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse”<sup>32</sup>.

### *La filosofía en el interior de la teología*

La realidad y el valor de la filosofía en contexto precristiano, el proyecto de una filosofía separada, las perspectivas de una filosofía cristiana no agotan los estados de la filosofía; a ellos en efecto se añade, en el texto de la *Fides et Ratio*, un cuarto: la filosofía en el interior de la teología.

No es éste el momento de exponer con detalle la visión de la teología que subyace a la *Fides et Ratio*. Limitémonos a dos afirmaciones fundamentales. Señalar en primer lugar que la Encíclica entronca con la comprensión clásica de la teología como *intellectus fidei*, como empeño de profundización intelectual en la verdad creída y, consiguientemente, como expresión orgánica, críticamente refleja y estructurada de esa verdad<sup>33</sup>. En segundo lugar, en coherencia con esa concepción, la Encíclica subraya, y por cierto con fuerza, que el teólogo no puede limitarse a la mera narración o glosa de los acontecimientos que trasmite la Escritura, sino que debe ir al fondo de cuanto en la Escritura se narra, adentrándose en el misterio mismo de Dios, para, afirmándose en ese núcleo central, proyectar la luz que ahí dimana sobre la entera realidad<sup>34</sup>.

32. *Fides et Ratio*, n. 23.

33. Así lo manifiesta el tenor general del documento y lo reafirman expresamente diversos pasajes concretos, entre los que pueden destacarse los nn. 14, 42, 64, 73 y 93.

34. Cfr., entre otros pasajes, *Fides et Ratio*, nn. 93 y 94.

No puede haber un pensar que aspire a dar razón de las realidades en las que el creyente cree, si no se estructura poniendo en juego todo el poder de la inteligencia. La revelación tiene una insoslayable dimensión metafísica y la teología debe desarrollarse siendo conscientes de ello; más aún, asumiendo la reflexión metafísica como una de sus dimensiones constitutivas<sup>35</sup>. El pensar la fe y desde la fe que implica la teología entra así en relación, de forma necesaria, con la filosofía. Ésa es la razón por la que —concluye la *Fides et Ratio*— la “teología recurre a la filosofía”, por la que “la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica”<sup>36</sup>. La teología se configura como tal teología precisamente filosofando y no de otra manera<sup>37</sup>.

Bien entendido, por lo demás, que el recurso por parte de la teología a la aportación de la filosofía implica un proceso no meramente instrumental, sino vital, es decir, no consiste en modo alguno en tomar en préstamo conceptos e ideas filosóficos para aplicarlos sin más a las realidades de la fe, sino, mucho más honda y radicalmente, en un verdadero entrar en diálogo, en un repensar el teólogo, desde su perspectiva propia, lo que el filosofar aporta. “No se trata simplemente —precisa, en efecto, la Encíclica— de utilizar en la reflexión teológica, uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de un proceso en el que, partiendo de la palabra de Dios, es esfuerzo por alcanzar su mejor comprensión”<sup>38</sup>.

“Moviéndose entre estos dos polos [que son la palabra de Dios y su mejor conocimiento, la inteligencia creyente] está como alertada, y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura y simple; más aún, es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer”<sup>39</sup>. En su intento de comprender cada vez mejor lo creído, el teólogo acudirá, pues, en ocasiones a nociones y conceptos ya acuñados por la filosofía, pero no sin proceder, al menos en ocasiones, a “transformaciones necesarias y profundas”<sup>40</sup>, mientras que, en otros momentos, acuñará él mismo conceptos nuevos. En uno u otro caso pone en juego su fe y su razón, que se iluminan recíproca-

35. Sobre este punto insiste la encíclica repetidas veces: cfr. nn. 83, 84, 95 y 97, a los que podría añadirse los múltiples pasajes en que habla de la dimensión metafísica del conocimiento en general.

36. *Fides et Ratio*, n. 77.

37. Cfr., además de pasajes ya citados, *Fides et Ratio*, n. 69, donde, reconociendo la importancia de un diálogo de la teología con diversos saberes, reafirma la necesidad imprescindible de una diálogo con la filosofía.

38. *Fides et Ratio*, n. 73.

39. *Ibíd.*

40. *Ibíd.*, n. 77.

mente provocando, si procede según verdad, un enriquecimiento del conjunto de su conocer. De ese modo, la teología puede y debe engendrar filosofía; más aún, la ha engendrado de hecho, como documenta la historia<sup>41</sup>.

Todo ello sin olvidar que el acto de teologizar, cuando es fiel a su nombre, implica un pensar auténtico, es decir, un pensar que no abdica de sus exigencias intrínsecas. Por eso también en este caso, o sea, cuando es asumido por la teología y se integra en su movimiento, el filosofar mantiene su consistencia y –podrá afirmar la Encíclica– su autonomía<sup>42</sup>.

“De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes”<sup>43</sup>, concluye en consecuencia la *Fides et Ratio* en un pasaje en el que la consideración básica antes apuntada –la filosofía, como el hombre, no deben temer a Cristo, sino abrirse confiadamente a él– se une a un concepto que, aunque no aparece expresamente muchas veces en la Encíclica, desempeña un importante papel en su estructuración: el de circularidad, ir y venir de uno a otro saber con ventajas y enriquecimientos mutuos<sup>44</sup>.

Esa circularidad se da, ante todo, entre razón y fe, pero también entre filosofía y teología, que se reclaman y complementan la una a la otra. Si se aspira a captar el mensaje de la *Fides et Ratio* en este punto es importante no “cosificar” ni “substancializar” ninguna de las realidades en juego, es decir, razón y fe, filosofía y teología. Esto es, superar la tentación, a la que estamos expuestos por nuestro mismo lenguaje, a considerarlas como cosas, como realidades objetivadas que están ahí, ya hechas y acabadas, inertes, a las que el hombre acude y de las que se sirve cuando acude y se sirve de los objetos o instrumentos materiales. Fe y razón no son cosas, sino fuerzas, virtudes o actos propios del espíritu humano. Teología y filosofía tampoco son cosas, sino saberes, realidades que tienen, ciertamente, una consistencia objetiva, pero que no existen en abstracto o en el vacío, sino en referencia a la mente humana, de la que han brotado y de la que en todo momento reciben dinamismo y vida.

La delimitación de ámbitos y competencias, decisiva a otros niveles, tiene, desde esta perspectiva, un interés menor. De hecho, poner

41. A esa historia, y concretamente a los autores de la época patristica y medieval, alude expresamente la Encíclica en el n. 77; ver también, aunque desde otra perspectiva, n. 59.

42. *Fides et Ratio*, n. 77, donde se distancia expresamente del dicho *philosophia ancilla theologiae*.

43. *Fides et Ratio*, n. 73.

44. La Encíclica emplea ese término, glosándolo con cierta amplitud, en el número recién citado, es decir, en el 73.



ahí el acento nos expondría al riesgo de dejar en segundo plano lo que constituye, sin duda alguna, el núcleo del mensaje de la *Fides et Ratio*, eco a su vez de la preocupación de Juan Pablo II por reafirmar, en todo momento y especialmente en la actual coyuntura cultural, el valor del ser humano, y, como presupuesto de ese valor, su capacidad de verdad y de infinito. La razón y la fe, la filosofía y la teología, se presentan desde esta perspectiva, en el texto de la *Fides et Ratio* y en la realidad de las cosas, como fuerzas no ya rivales, sino solidarias, más aún, hermanadas: actitudes y saberes que se potencian los unos a los otros en virtud de una circularidad que no es, a fin de cuentas, sino expresión de la unidad tanto del espíritu humano como del universo en cuanto surgido e impulsado por el designio creador y salvador de Dios.